Міфологія . Сло’вянська міфологія. Українська демонологія. (2 год.)

1. Загальні питання міфології. Міф як сукупність первісних уявлень про світ. Проблеми вивення міфології.
2. Слов’янська (у тому числі українська) міфологія як окрема наукова прблема. Божества укранської міфології. Вищі божества (Володимирів пантеон).
3. Джерела міфологічного світогляду давніх українців.
4. Світові образи українського фолклору. Образ світового дерева.
5. Українска демонологія, проаналізувати (на вибір) демонологіний персонаж: русалка, мавка, вовкулака, чугайстр, ліовик, водяник, домовик, відьма, чорт, доля і недоля, блуд, богиня, потопельник, опир(вампір).
6. До питання про школи чи течії у підході до вивчення міфології (на прикладі статті Івана Франка «Дві школи у фольклористиці».

Давня праслов ґянська міфологія

1.

На основі язичницьких вірувань та релігійних уявлень формується давньословґянська міфологія. Українська міфологія як сукупність народних міфів розвивалася як частина загальнословґянської міфології. У літературознавчому словнику зазначено: «Українська міфологія не зафіксована цілісно: елементи давніх міфологічних уявлень, сюжетні мотиви ритуальних дійств опосередковано збереглись у фольклорних творах (казках, легендах, обрядових піснях, баладах), часто у поетично трансформованих формах».

Міф (від гр. mythos — слово, переказ — розповідь про богів, духів, героїв, надприродні сили та їм., які брали участь у створенні світу. Або «сказання про давні вірування народу, щодо походження землі, явищ природи, богів, героїв, Всесвіту. Донедавна у радянській науці міфами вважались вигадані нереальні оповіді. Але сучасні дослідники розглядають міф дещо в іншому значенні: не «як казку, вигадку, фантазію, а так, як його розуміли в первісних і примітивних суспільствах, де міф навпаки означав «справжню, реальну подію» і, що ще важливіше, подію сакральну, значущу, яка служила прикладом для наслідування». Міф як явище світової та національної культури еволюціонує. Він зародився як найпростіше уявлення про оточуючий людину світ. Як вказує О.

Фрейденберг, первісними міфами найдавніших племен були предмети-фетиші, які для первісної людини були втіленням космосу та його творця. Підставою для цього було образно-асоціативне мислення наших далеких предків, для яких кожен найпростіший образ сприймався розгорнуто метафорично, багатозначно. Згодом розвіювались міфи, що існували у рухах та жестах (особливо при ритуальних танцях: рука вверх — образ неба, знак життя; вниз — підземелля, смерть; рух по колу — хід небесних світил тощо). Це приводить до ритмізації міфу, поєднання його зі звуком — зґявляються міф-крик, вигук; міф-плач; міф-сміх; згодом — міф-питання-відповідь, міф-пісня. у цьому розумінні міф ще не має оповідних функцій, він є не суцільною оповіддю, а лише метафоричним сприйманням речей, світу природи.

Лише згодом міф оформлюється у слова, але речі, рухи, звуки зберігають міфічне значення. Тому «міф становить систему значень (метафор), які не звґязані причинно-наслідковою залежністю, і в однаковій мірі означають, хоч і на різний лад, основний смисл міфу (образ)... тут центральний образ не є визначена конкретна категорія... сам як образ поза межами метафор він не існує... Значення міфу незалежно не існує... воно може передаватись і існувати, бути вираженим тільки в

метафорі».

Таким чином, міфічне мислення — це особливий вид світовідчуття, специфічне чуттєве уявлення про явища природи і життя. Воно полягає у творенні в уяві іншої реальності, ілюзорної дійсності, що будується на основі правірувань. Його основна форма — це образ, його сутність — це вербалізація речі, руху, дії, згодом — ритуалу. Лише з часом міфи оформлюються в суцільні оповіді, які є розширеними метаформами, сакралізуються, стають священними сказаннями.

Давній праслов'янський міф — це не стільки оповідь про створення світу, як сукупність поглядів, на основі яких пояснювали природні та суспільні явища, здійснювали ритуали та обряди, — тобто своєрідна система уявлень людини про Всесвіт. Труднощі дослідження української міфології полягають у тому, що вона майже не зафіксована у писемній формі, а існуючі згадки про стародавні вірування надто фрагментарні. Окрім того, побутуючи усно, міфи з часом видозмінювались, підпадаючи під різноманітні впливи. З уривків прадавніх міфів, які дійшли до нас, важко вибудувати єдину систему.

Говорячи про світоглядний пласт праслов'янських племен, О. Знойко виокремлює в ньому міфи різного етнокультурного походження. Принаймні чітко виділяються два періоди: перший — до часу трипільської культури, коли основним заняттям давніх племен було скотарство та полювання; другий — трипільської культури, по. вґязується з переорієнтацією праслов'ян на землеробство. У сучасній системі фольклору міфічні елементи побутують і в епічній, і в ліричній (передусім пісенній) формі. З огляду на давність їхнього походження, важко сказати, яка з цих форм була первинною. Вірогідно й те, що міфи могли виникати паралельно у різних формах.

За тематичним принципом міфи можна поділити на кілька циклів.

1. Героїчні — найдревніші міфи. Герої в них — космічна категорія і втілюють в собі весь видимий світ. Він є втіленням різних стихій або проходить їх, має звґязок із небом і підземеллям; є частиною природи, розуміє мову птахів, звірів, риб. Нерідко герой постає божеством чи має божественну природу.

2. Космогонічні — про створення світу, елементів Всесвіту та виникнення життя. Одним з

найархаїчніших міфів цієї групи є «Міф про перший вік творіння» із «Записок о Южной Руси» П. Куліша, де, за словами М. Сумцова, збереглися «уламки давньословґянського міфу про участь у створенні світу миші і горобця і про походження світу з яйця». Інший міф побутує не тільки в оповідній, а і в пісенній формі: серед моря ріс явір (дерево світу), на якому три голуби радилися, як світ «сновати». Вони створили землю з піску, небо — з золотого каменю.

Є ще один міф — про Білобога (уособлення добра, світла) та Чорнобога (уособлення зла, мороку) і про їхню боротьбу при створенні світу, а також міфи про те, як цар Вогонь і цариця Вода світ сотворили. До цієї ж групи належать міфи про створення небесних світил та природних явищ. В одному з них Сонце постає як красива панна в золотих шатах, Місяць — як парубок, що хоче з нею одружитись, але згодом закохується в Зорю. За це Сонце своїм мечем розрубує Місяця навпіл, і з того часу він стає щербатим. У міфах Місяць часто постає як цап, що басує з цапенятами (зорями), або як голова вужа, що ховається у Чумацькому Шляху.

3. Антропогонічні та антропологічні — про створення людини та її життя. В одному з них оповідається, що людина при народженні отримує

свою зірку-рожаницю. Прамати при появі на світ дитини починає прясти нитку її життя, привґязавши її початок р,° зірки, а коли людина вмирає, — перерізує нитку, і зірка падає.

4. Тотемічні — про тотемних предків різних племен. Сюди відносимо міфи про чоловіка та вужа (знак Дани), якого чоловік году6 молоком, і який потім за це віддячується (насправді вужі не їдять молока, його, очевидно, приносили в жертву вужам або богині Дані)! а також — про козу, козла (цапа), які є символом Перуна.

5. Теогонічні — про походження богів. Це — міфи про народження Місяця в сузірґї Перуна, про народження Коляди, Дани, інших божеств, а також міф про Зорю, яка сповіщає про появу на світ богів та різдво Всесвіту.

6. Анімістичні — про духів, що наповнюють світовий простір. Сюди відносяться численні оповіді про водяників, лісовиків, домовиків, перелесників, русалок і таке інше. Так, перелесник уявлявся крилатим змієм, який влітав уночі в хату і, вдарившись об підлогу, ставав красивим парубком, а водяник — володарем підводного царства.

7. Календарні — про річні цикли природи та обряди, повґязані зі зміною пір року та господарською

діяльністю. Ось, як в одному з них пояснюється зміна пір року: Живе золота Жар-Птиця (сонце), що може одним своїм пером освітити сад. Зимовий Холод її викрадає, але вона встигає знести золоте яйце, з якого навесні знову народжується джерело світла і тепла. Коли нова Жар-Птиця виростає, настає літо. Міф «Зоря, ключі, роса і мед» оповідає про те, що Зоря на світанку відмикає ключами небесні ворота і випускає сонце на небо. Сонце (Полель) женеться за Зорею (Ладою), але вона останньої миті стає росою і падає на землю. Бджоли пґють «святу росу» і приносять мед, народжується життя. До цього циклу належать також міфи про богів. Наприклад, міф про боротьбу Велеса з Перуном, в якому говориться, що Велес викрадає череду худоби (в інших варіантах — людей або дружину Перуна), за що Перун періщить стрілами небо і землю. Велес ховається за каміння, під деревами, перетворюється в різних істот. Дощ, який іде із «прорваного неба», поїть землю, що дає життя тваринам і рослинам.

8. Культовобіографічі, історичні — про події, випробування та вчинки окремих персонажів (богів, героїв) — обґєктів культів. Серед них — міф про Василіска — Дракона-царя, в якого голова півня (символ сонця, вогню), а тулуб і хвіст — жаби й змії (символ води). Поширеним був міф, який у різних формах зберігся до цього часу, про культ Золотого

Плуга за царя Тарчитая і царевича Колоксая, а також міф про морську пані, в яку закохане сонце, і яка бризкає на нього водою. До цього циклу належать міфи про походження Дніпра та Дунаю з крові богатирів-богів та інші про виникнення річок, озер, гір тощо.

9. Есхатологічні — про кінець світу та потойбіччя.

Ці теми можуть переплітатись та поєднуватись, героями в них Можуть виступати і божества, і люди, і фантастичні персонажі.

З розвитком людської свідомості (особливо — реалістичного Світосприймання) міфічні оповіді значно трансформувались. Дещо застигало у прадавній формі, інше сприймалось як уявне, фантастачне. Головною ознакою давньої української міфології є те, що в Ній відображена тогочасна народна свідомість. Серед найприкметніших рис міфологічної поетики чітко виділяється алегоричність — характер образотворення, в якому відбиваються давні погляди та вірування, а також численні епітети, порівняння, паралелізми, метафоричність та асоціативність як ознаки давнього мислення. Незважаючи на те, що до нашого часу не збереглись міфи у чистому вигляді, залишки міфософії знаходимо в образах та звичаях, у багатьох

фольклорних жанрах — замовляннях, колядках, щедрівках, веснянках, купальських піснях та ін. Тісно повґязаний з давньословґянською міфологією і народний епос, зокрема легенди, перекази та бувальщини, які черпають з неї фабули, сюжети, мотиви та образи. Багато міфологічних елементів знаходимо і в казках, але вони відрізняються від міфічного світосприйняття своїм ставленням до дійсності (тобто не сприймаються як реальність). На думку Г. Булашева, «жоден з розрізнених членів міфічного переказу не живе в народі окремо, сам по собі; всі вони взаємопереходять один в одного, повґязуються міцними узами повірґя, зґєднуються і зміщуються, підпорядковуючись грайливій фантазії народу, зображувальній і художній. Часто загадка переходить у цілу поему, і поема скорочується до загадки; прислівґя народжується з легенди і стає невідґємною частиною поеми, хоча й ходить в устах народу окремо; клятва й замовляння відчленовані від переказу, розвиваються в цілу легенду або стають звичайним прийомом в епічній оповіді; навіть прикмета, звичайно домислювана, а не висловлювана, іноді стає щедрим джерелом для епічного вимислу».

Знання давньої міфології відкриває нові можливості до розуміння інших жанрів усної народної творчості та фольклору як функціональної системи в цілому.

2. За свідченням Початкового літопису, Володимир розпорядився «поза княжим двором» звести 980 року пантеон шістьом богам. На першому місці мав стояти Перун, потім Хорс, Дажбог, Стрибог, Симаргл і Мокоша. Від того, яке місце відводилося скульптурним зображенням, залежала духовна роль кожного верховника. У фаховій літературі утвердилася більш-менш чітка структура так званих сонячних богів: Перун опікувався блискавками і громом, Хорс – сонцем, Дажбог – вологою та світлом, Стрибог – вітрами, Симаргл зображався крилатим божеством, а Мокоша начебто була покровителькою жіночого рукоділля. Якщо уважно проаналізувати названі вище функції, то побачимо значну розбіжність з народною міфологією. Навіщо, скажімо, Володимирові було віддавати перевагу богові блискавок і грому над Хорсом – сонячним богом? На основі вивчення літописних та фольклорних джерел пропонуємо дещо інакший варіант структурного перерозподілу «обов’язків» богів Володимира. Перун – бог світла, себто сонця (а не грому й блискавок), Хорс – місяце-бог (а не покровитель сонця). Дажбог – бог неба, де перебувають сонце і місяць (а не ляше небесна волога, хоч і вона безпосередньо пов’язана з небом), Стрибог – опікун грізних природних сил (у тому числі й вітрів), Симаргл – бог, з яким пов’язаний початок Нового року, а отже, й пробудженняприроди (а не крилате божество) і, нарешті, Мокоша –берегиня родючості, домашнього статку. Крім ідеологічного, звернемо увагу й на

практичне спрямування пантеону богів князя Володимира. Це передусім об'єднання розрізнених князівств у Київську Русь, що було головним прагненням Володимира. Та здійснювалося шляхом меча та вогню, недаремно на чолі пантеону стояв саме войовничий Перун. Перунів Ідол на Лисій горі поблизу Києва. Чимало загадок, пов'язаних з давніми богами, нам, очевидно, вже ніколи не розгадати. На це є кілька причин. Серед найголовніших – втрата літописів і постійне протиборство християнства зі старою вірою, яке не тільки переплутало й знівелювало, але й паплюжило світогляд своїх-попередників. Загадковим залишається те, чому Володимир Святославович, знехтувавши місцевими традиціями, на початку свого князювання віддав перевагу богові, який до цього не відігравав ролі верховного. Зводячи в Києві пантеон, він на перше місце поставив Перуна. Чи випадковим було таке рішення? Найперші згадки про Перуна сягають VI ст. Візантійський історик Прокопій писав, що слов'яни вірують у єдиного бога, який посилає блискавки. На жаль, він не вказав його імені, а тому деякі дослідники цю роль приписують Сварогові, оскільки його сина називали Сонцем (в інших джерелах – вогнем та блискавкою). Натомість у договорі Олега з греками (907 р.) згадуються Перун і Велес; Ігор (944 р.) клявся лише Перуном, а Святослав (971 р.), наслідуючи свого діда, скріплював угоди з південними сусідами знову ж таки іменами Перуна і Велеса (щоправда, окрім них, на першому місці

стояла безіменна іпостась: «Хай буде проклятий од Бога, і од Перуна»; це, очевидно, міг бути Світовид). Ім'я Перуна згадується майже в усіх давніх джерелах, особливо християнських, де супроти нього спрямовані різноманітні прокляття: «моляться йому, проклятому богові Перуну» («Слово святого Григорія»), «І вірують у Перуна.., глаголять окаяннії невігласи» («Слово Христолюбця»). Майже всі неофіти найчорнішими фарбами «характеризували» верховника київського пантеону. Як засвідчують численні джерела, Перун опікувався наймогутнішими природніми силами – громом та блискавками. Давні перекази оповідають, що восени він замикав небо і поринав у зимову сплячку, а напровесні йому зозуля з ирію приносила ключі, якими бог відчиняв сховок, витягував з нього великий молоток і розбивав пута. Від міцних ударів почувався перший грім і пробуджував землю. Тому ключниць теплого ирію – зозуль, за народним повір'ям, вважали віщими птахами. Старші люди й дотепер вірять, що весна починається тоді, коли вперше і грім загуркоче. Почувши його, чоловіки поспішали спиною притулитись до дерева – «щоб поперек під час жнив не болів», а дівчата стрімголов бігли до води, вмивали обличчя джерельною водою й витирали червоною полотниною — «аби такими рум'яними завше були щоки». Натомість, якщо грім прогримить на голе дерево, то це віщувало голодний рік. Міфологічні вірування, пов'язані з громом та блискавками – одвічна боротьба добра і зла. Хмари, за

уявленнями первісних людей, с породженням злого демона, щоб було де ховатися нечистій силі. Відтак Перун (пізніше ці обов’язки перебрали Ілля, Гаврило, Михайло або ж Пантелеймон-Паликопа), щоб розігнати нечестивців, запрягав огненних коней у золоту колісницю і розпужував їх — від постуків коліс начебто й утворюється грім, а блискавки викрешуються од копит. Зачувши небезпеку, чорти тікають навсібіч, навіть падають долі, щоб сховатись під деревами чи в димарях людських осель. Грізний бог намагається кожного втікача пронизати блискавкою. Тому під час грози остерігалися ховатися під кронами дерев, бігати — «бо чортівня тут же кинеться наздоганяти», будили тих, хто спав, і закривали заслінками димарі. Якщо блискавка зненацька підпалила чиюсь хату — «то це в ній сховалася нечиста сила», а тому «пожежу можна загасити лише сироваткою або козиним молоком, бо ця тварина пішла від нечистого». Богові грому та блискавок у дохристиянські часи зводили капища і виготовляли його статуї. Цій меті слугували й велетенські дерева, які вважалися священними. Переважно це були старі дуби. Біля них влаштовували різноманітні жертовні обряди. Густинський літопис засвідчує, і що перед статуєю Перуна розпалювали вогонь «із дубового дерева, яке постійно горіло», а Галицький літопис, описуючи княжі межі, згадує про «Перунів дуб». Дехто вважав, що первісно дуби — дерева, в які найчастіше влучає грім, виконували культову роль, котру пізніше перебрав і

«небесний Перун»), а тому саме з них виготовляли ритуальні статуї. Згідно з торгівельною угодою з Візантією 944 року, хрещена Русь присягалася перед Богом у церкві святого Іллі, а дохристиянська — перед дерев'яною статуєю зі срібною головою й золотими вусами, що знаходилась на Перуновому пагорбі в Києві; після того, як її скинули в Дніпро, Володимир поставив на цьому місці церкву святого Василя. Б. Кравців у розвідці «Мітологічний світ «Слова о полку Іписав: «Назва цього бога і, в деяких переказах, назва лихого духа ПЕКУН, пішла, як і литовське Перкунас, чи Перкунс, від індоєвропейської назви дуба. Слово Перун, чи Пекун, означає насправді «дубовий» – той, що уособлює дуба, присвячений дубові, чи зроблений з дуба». В деяких легендах та переказах «громовий» бог змальовується статечною людиною з сивою бородою і волоссям. Але громовержець міг накликати пожежу, град та інші стихійні лиха й водночас дарувати живу вологу, щоб колосилася земля. Відтак Перун виступав як «поміркована персона», яка бореться з темними й грізними силами (деінде вважали, що він — «родич Домовика»). Отже, на думку деяких дослідників, Перун опікувався й хліборобством та вологою. Згодом бог-громовержець постає в новій іпостасі, звичайно ж, не без допомога Рюриковичів. Як це засвідчує «Повість времяних літ», з X ст. Перун, потіснивши Сварога й Рода, стає покровителем зброї, князів і їхніх дружин. При укладанні миру з греками, за свідченням літописця,

«Олега з його воїнами водили на присягу за руським звичаєм: клялись ті своєю зброєю і Перуном, своїм богом». До речі, на збруцькій статуї Перун також зображений з конем і мечем. Перун - бог грому, блискавок та небесної стихії . Очевидно, саме ці риси найбільше приваблювали Володимира як військового стратега. Його князювання минало в постійних походах і війнах, за допомогою зброї він приєднував удільні землі. Відтак Перун був найавторитетнішим кумиром для зміцнення князівської влади. Тому, зводячи в Києві пантеон верховним богам, Володимир на перше місце поставив Перуна — покровителя війни і зброї, який водночас став і «головним богом державного культу».

Подібне розташування капища віднайдено 1949 року і на Благовіщенській горі неподалік Десни. Крім ритуальних решток, уціліли два масивні стовпи. Але найбільшу цінність являє собою знахідка 1975 року. При розчищенні Дніпра, неподалік гирла Десни, з дна річки підняли морений дуб з корінням. Коли ж уважніше придивилися, то виявилося, що це давня дохристиянська скульптура: на висоті шість метрів у стовбурі знаходились дев’ять кабанячих щелеп, що утворювали квадрат. Все це засвідчувало, що в давнину дуб виконував скульптурне зображення Перуна. Нині ця знахідка перебуває в київському Музеї народної архітектури та побуту в Пирогово. За наказом Володимира верховному богові голову відлили зі срібла, вуса — із золота, а ноги зробили залізними. В руці він тримав коштовний камінь,

який віддзеркалював поблиски вогню. Розпалену ватру, щоб вона не згасла, пильно оберігали жерці. Цей пантеон, як можна судити з давніх джерел, був, очевидно, вельми врочистим. Одначе судилося йому недовге життя – вісім років. 988 року князь власноручно наказав знищити ним же започаткований Олімп. Як засвідчують сучасники, Володимир розпорядився першою прив’язати статую Перуна до конячого хвоста і тягти її Боричевим узвозом у Дніпро, а дванадцятьом міцнов’язим мужам бити «істукана» металевими палицями. Коли ж скульптуру вкинули в річку, то кияни, біжучи берегом, слізно прохали: «Видибай, видибай, наш міцний боже!» Начебто там, де знаходиться Видубецький монастир, і випірнула, тобто «видибнула», голова Перуна, яку вітер прибив до берега. Від того й названо околицю тодішнього Києва — Видубичі. Наскільки достовірне це літописне свідчення, сказати важко. Здоровий глузд підказує, що тут вельми відчутний вплив багатьох легенд і міфів. Маємо також зважати і на той факт, що літописці завжди висвітлювали події тенденційно — аби догодити правлячій верхівці. Викликає сумнів і те, що за вісім років кияни встигли полюбити «дубового бога». Що б там було, але «тінь Перуна» не зникла безслідно. Його «обов’язки» значною мірою перебрали кілька християнських святих: Гавриїл, Ілля (на Гуцульщині ще й дотепер цей день називаю «громовим святом»), Пантелеймон-Паликопа і Семен (до речі, поліщуки традиційно запалювали посвіт, вогонь від якого мав постійно зберігатися в оселях

протягом усієї зими). Дехто стверджував, що вислів «після дощика в четвер» стосується «Перунового дня», який у давньому відліку тижня присвячувався богові вогню. Чи не тому батьки, повернувши з відправи в Страсний четвер зі свічками, трошки підпалювали волосся дітям — «щоб малюки грому не боялися»? Отож якою була первісна роль Перуна? З наведених вище свідчень вимальовується досить цікава картина. Писемні джерела підтверджують його високий статус. Перші згадки, в яких мовиться про «громового бога», сягають доби Рюриковичів. Як ми знаємо, саме їхній рід, вбивши місцевих князів Аскольда і Діра, оволодів київським престолом. Звісна річ, що варяги прийшли князювати зі своїми богами, які не співпадали з місцевими (не випадкової найавторитетніше наше джерело — «Слово о полку Ігоревім» — жодного разу не згадує Перуна, а киян називає лише «дажбожнми внуками»). Тому можна сміливо стверджувати, що Перун — штучно привнесена зі Скандинавії персона. Адже «гнівний бог» уособлював саме ті риси, яких вимагала доба силового об’єднання руських земель. Серед гуцулів і досі можна почути вислови: «Бодай тя Перун тріснув!» чи «Бодай тебе Перун побив темної ночі!». Ці прокльони вважалися вельми гнівними, і в них простежується швидше зневага, ніж пошана. В. Гнатюк свого часу зафіксував на Гуцульщині й таке свідчення: «Перун забив вівці. Гонили пастухи домів, і, як загриміло, забило дві вівці В нас мовлять, що Перун — то злий дух». Та ці оповідки, очевидно, пізнішого

походження, з’явилися за християнізації. Прийнято вважати, що Перун — бог грому і блискавок. Якби він опікувався лише цими природними явищами, то навряд чи посів би серед княжої верхівки такий високий статус — найвищого верховника. Скоріш всього, Перун пов’язувавсь, на думку В. Скуратівського, із Сонцем, а в ширшому значенні — зі світлом і теплом, яке дарувало життя. Блискавки, як і грім, що народжує їх, також уособлювали «небесний вогонь», але вже у іншій іпостасі — як гнівні й каральні сили. Лише одними цими опікунствами він не міг піднятися на найвищу сходинку. Отже, Перун, перш за все, на моє глибоке переконання, був небесним богом світла й вогню, тобто тим, хто дарував життя й карав за провини.

3.Міфи існували на всіх територіях, причому міфи народів світу мають багато спільних рис і мотивів. Г. Булашев вважає, що в основу давньоукраїнської міфології «без сумніву покладено загальноарійський міф, що знайшов собі ясне відлуння навіть у космогонічних переказах американських індійців чи певаї». М. Костомаров виділяв три джерела витоків міфологічного мислення пранародів:

1) перенесення язичницьких ознак на природу, що оточувала людину;

2) уявлення про потойбічне життя і вшанування покійників;

3) вбачання таємничої сили у речах чи явищах та ворожіння.

4. Образ світового дерева. (Стаття Маєрчик Марії. Шляхи трансформації символу світового дерева// Режим достуу: https://nz.lviv.ua/archiv/1995-1/10.pdf

5. Українська демонологія. (Підгорна Лілія. Слов'янська народна демонологія: паралелі, інтерпретації / Лілія Підгорна // Studia Methodologica : [науковий збірник] / голов. ред. Р. Гром'як ; відп. ред. І. Папуша ; редкол.: О. Куца, М. Ткачук, Н. Поплавська [та ін.]. - Тернопіль : ТНПУ, 2013. - Вип. 35 : Поетика лірики : зб. наук. праць пам'яті доктора філол. наук., професора Т. Волкової. – С. 89-96. – Бібліогр. в кінці ст.

6. **Дві школи в фольклористиці**

Іван Франко

(По поводу сьомого тому Wisły)

Подавши в попереднім річнику «Ж[итя] і с[лова]» (I, 150 – 169) перегляд змісту перших шести томів «Wisły», подаємо тепер огляд сьомого тому, що вийшов в р. 1894. Метод редакційний в сьому томі такий самий, як і в

попередніх: в кождім зошиті (титул називає чомусь «Wisłę» письмом місячним, коли вона є чвертьрічником!) іде ряд статей наукових і матеріалів, потім ряд т[ак] зв[аних] poszukiwań, т. є. запитань і відповідей на певні спеціальні теми, а в кінці відділ бібліографії та хроніки. Із статей оригінальних, поміщених в т. VII, найважніші і найобширніші є: д-ра Бігеляйзена «Ze studjów nad pieśniami i obrzędami weselnymi», Вол. Бугеля «Tło ludowe «Balladyny», studjum folklorystyczne», Л. Кшивіцького «Rola zwierząt w pojęciu pierwotnej umysłowości» і К. Матіаса «Nasze sioło, studjum etnograficzne».

Стаття д-ра Г. Бігеляйзена «Ze studjów nad pieśniami i obrzędami weselnymi» – се тільки один уривок обширної праці сього ученого про обряди весільні. Тут показано сліди т[ак] зв[аного] рабівницького подружжя (Raub-ehe) в піснях і обрядах найрізніших народів, починаючи від малоруського і польського. Метод автора показався нам досить поверховим; обрядів весільних в різних місцевостях і у різних народів він не роздивляє як органічну цілість, але вихапує з них тільки ті моменти і подробиці, що підходять до його згори заложеного плану. А план сей – показати, що в піснях і обрядах весільних проявляється одностайність духу людського у всіх частях і племенах, – мотивований теоретично дуже слабо. «Коли в кількох місцевостях находимо звичай, зароджений самостійно, то се є свідоцтво однорідної вдачі людського духу» (ст. 321).

Чи справді так? Нам здається поперед усього, що для доказання однорідності людського духу є тисячі інших, ближчих і зовсім переконуючих способів; що натомість такі речі, як звичаї, обряди, пісні і т. ін., яко витвори **історичні** до такого доказу зовсім не надаються. Бо по якій же се логіці ш[ановний] автор може з **кількох** місць, племен або народів заключати о всіх, о **цілій** людськості? І по чім він пізнає звичай, пісню, казку, «зароджені самостійно»? На іншім місці (ст. 323) автор говорить о племенах, «котрі можемо вважати зовсім незалежними від себе». Чи є такі племена на світі? І коли ми не раз не бачимо ниток, що в'яжуть одні племена з другими, то хіба ж се доказ, що таких ниток нема й не було?

Д-р Бігеляйзен стоїть, видимо, в своїй праці на грунті т[ак] зв[аної] антропологічної школи і попадає в той сам основний блуд, якого допускається та школа, трактуючи явища **історичні** так, мовби то були явища природничі. Найкращим доказом хибності сеї методи є її абсолютна **безплідність**, бо, зводячи всю безконечну різнорідність явищ етнологічних до спільного іменника – однакової природи людської, школа ся, замість вияснити нам ту різнорідність явищ, – замазує їх і потопляє в однім сумерку загальних фраз.

А при тім іще одно. Підшукуючи сотки і тисячі фактів і явищ однакових або похожих, ся школа зовсім ігнорує виїмки, факти непохожі. Д-р Бігеляйзен процитував у своїй статті кількадесят чи кількасот примірів весіль, де пан молодий, приходячи до дому молодої, мусить

поборювати певний опір, окупуватися, грозити, сваритися і т. і. А чи може д-р Бігеляйзен сказати напевно, що нема весіль, де би сеї подробиці не було? Чи шукав він за такими примірами? А преці́нь же всякий доказ, коли має бути важний, мусить видержати пробу також a contrario.

Замітимо в додатку, що автор любується в цитатах, часто лишніх для речі. І так у своїй праці він приводить без ніякої оговорки цитату із Ор. Міллера, котрий пояснює весільні обряди своїм улюбленим громово-міфологічним способом. Також обширний цитат із Спенсера о строгім пануванні церемоній серед первісних людей (ст. 317 – 318) видається нам зовсім невірним і суперечним з многими обсерваціями над життям найнижче розвитих дикарів. Строге панування церемоній, чи то певного роду звичаєвого права, є власне признаком певного, і то доволі високого, ступеня культури (найкращим типом може тут служити старинний Єгипет); життя диких бушменів або готтентотів супроти сього є образом райської свободи.

З того самого погляду заслугує на увагу обширна стаття нашого земляка Володимира Бугеля «Tło ludowe «Balladyny». Титул сей не відповідає змістові статті. В драмі Словацького «Balladyna» старша сестра вбиває молодшу із-за малин і опісля дія переходить на інші мотиви; д. Бугелеві ходило о мотив чудесної сопілки, зробленої чи то з кості убитого, чи з тростини або верби, що виросла на його гробі і котра опісля своєю грою видає убійцю.

«Балладина» Словацького сього мотиву не має, хоча автор оснував її на литовській людовій баладі з сього круга, перевіршованій Ходзьком по-польськи.

Д[обродій] Бугель зібрав дуже значне число варіантів сеї казки, та проте не досить ясно сформулював собі тему своєї праці. Він називає її «чудесною сопілкою», хоча, з одного боку, в многих із поданих ним варіантів нема мови про сопілку (в вар[іанті] сіверськім (стор. 347) є скрипка, в вар[іанті] словацькім (стор. 354) говорить прямо явір, коли його рубають, в вар[іанті] голландськім (стор. 355) говорить квітка, в вар[іанті] негрськім (стор. 360) говорить гриб, в вар[іанті] бразілійськім (ст. 567) співає трава, в вар[іанті] португальськім (ст. 567) говорить рожа, в вар[іанті] неаполітанськім (579) промовляє запинка, в занзібарськім (579) говорить якась часть одежі, в французькім співає палець убитого (ст. 665), в англійськім волосся вбитої, нап'яте як струна на арфі (668), в драмі китайській видає убійцю полумисок, зроблений з кості вбитого (672), і т. д.), а з другого боку, фольклористика знає й інші роди чудесних сопілок і загалом чудесних інструментів, котрі не мають нічого спільного з отсим кругом оповідань та пісень (напр., сопілка, що всіх заставляє танцювати).

Не сформулювавши ясно теми (чудесне відкриття таємного проступка), д. Бугель не міг опанувати того багатого матеріалу, котрого достарчили йому численні збірки. Він раз порядкує його по національностям (напр., польські варіанти, котрі вважає зовсім похожими до себе

(ст. 352), хоча безпосередньо перед тим (ст. 351) наведений із Теппена мазурський варіант належить не до круга тем о злих сестрах, а до круга тем о лихих братах), то знов старається уловити вандрівку теми чудесної сопілки від одного казочного чи баладового циклу до другого (лихі сестри, лихі брати, лиха мачуха і т. д.). Та остаточно, не держачися ніяких виразних географічних ані хронологічних границь, д. Бугель не находить ніякого прямого виводу з нагромадженого матеріалу, а зате випускає ось яку полемічну тираду:

«На полі фольклору борються тепер дві партії: одна, вихована Бенфеєм, старається припняти всім людовим мотивам, а особливо казкам, ордер староіндійський або буддійський і немилосердно натягає їх і валкує, щоби тільки прикроїти їх до форми нібито індійського первотвору; друга під проводом Г. Гедоза і А. Ланга, що іменує себе антропологічною, признає, що частина переказів і легенд, особливо церковних, є дарунком Сходу, але більша часть творів людової поезії повстала під впливом відносин культурних і економічних. А що відносини ті часто, помимо соток миль віддалення якихось кількох місць, укладаються в них аналогічно, то треба признати, що не раз один і той сам мотив був утворений рівночасно в кількох місцях і відтам розходився навкруги.

Розуміється, антропологічна школа має всі шанси побіди. Є вірування, котрі чоловік мусить собі витворити на основі здобутків свого знання і пізнання світу, а що се

на певних ступенях культури у різних народів є однакове, то розширювання таких вірувань є майже виключене. Так, напр., анімізм і метемпсихоза, котрим завдячує свій початок і наша казка, належать до загальнолюдських здобутків; не будемо припускати, що віра в духи розходилася з Індії до Австралії і Капланду, але скажемо, що всі народи на певнім ступені розвою мусили творити собі богів, божків і сотки духів.

А що вже найнижчі народи починають творити собі сяку-таку літературу, то, попускаючи поводи фантазії, убирають свої вірування в шату поезії; і таким робом в кількох місцях повстають подібні байки, загадки, пісні. Зовсім треба відкинути думку про вандрівку там, де ходить о відтворення в поезії відносин життя загальнолюдських. Хто раз в житті чув або читав руську рекрутську пісню, той її не забуде. Але нехай розкриє першу-ліпшу збірку народних пісень іспанських, французьких або хорватських, а зараз надибле так само чулі і сумовиті пісні такого ж змісту. Однакові життєві умови витворили подібні пісні» (стор. 672 – 673).

Досить сеї виписки. Д. Бугель на іншім місці, саме перед отсею теоретичною тирадою, говорить сам собі: «Треба нам тут поступати якнайосторожніше!» А тим часом майже кожде речення в повищім уступі є щонайменше неосторожне, бо майже кожде фактично невірне. Неправда, мовби то Бенфеєва школа зводить усі народні оповідання до Індії та до буддизму; вона дуже добре відрізняє твори побутові, саморідні від вандруючих,

хоча й радить якнайбільшу обережність при признаванні певних творів саморідними. Вона далека від того, щоб усі вандруючі теми всеконечно доводити до Індії; сам Бенфей у вступі до «Панчатантри» признає, напр., що звірячий епос і байка прийшли до Індії з Греції, а пізніші досліди зробили вельми правдоподібною ту думку, що до Греції ті твори прийшли з Єгипту, з Фінікії та Вавілона, одним словом від семітської раси (гл[яди] *Levèque*, Les fables esopiques de Babrios).

Навіть між творами церковно-легендовими вона не силкується все тягти до Індії, і загалом вандрівку всіх людових творів вона не підтягає під якусь апріорну схему, а старається віднайти її сліди при тих самих великих історичних шляхах, якими йшла цивілізація з прастарих центрів освітніх: Вавілона, Єгипту, Індії, Фінікії, далі Греції й Риму. Власне, бенфеївська школа дослідом дрібних фактів літературного та духового життя, в тім числі й міфології в її найширшім значенні, показує, що впливи тих великих огнищ освіти на всю людськість були далеко глибші й ширші, ніж се думано донедавна. Та звісно, з упадком Риму не скінчилася ота промінююча сила центрів цивілізаційних; не були її позбавлені й пізніші, такі як греко-візантійський, арабо-магометанський, західно-феодальний, іспансько-жидівський і т. д.

Рівнобіжно зі звісними історично (правда, не раз звісними дуже недостаточно) міжнародними зносинами політичними та торговельними йшли також писемні і

усні зносини літературні та духові, котрі й полишали сліди на духовому обличчі народу. Оттим-то т[ак] зв[ана] антропологічна школа, згори признаючи такі речі, як казки, новели, вірування та виображення людові, витворами в кождім краю самостійними, незалежними від історичного розвою народу, невідлучними проявами людської природи, так як які-небудь функції фізіологічні, відразу ставить себе поза границями науки індуктивної та аналітичної. Поклик на відносини культурні і економічні, котрі буцімто укладаються в різних далеких від себе сторонах аналогічно, є так само фальшивий, бо ми не знаємо народу, у котрого би відносини культурні і економічні укладалися незалежно від впливів других народів.

Те, що д. Бугель говорить про анімізм і метемпсихозу, є також свого роду «неосторожність», делікатно кажучи. Можна би ще згодитися на Тайлорові виводи про первісну форму людської релігії, т[ак] зв[аний] анімізм, т. є. віру в загальне одушевления всього, що є в природі. Та метемпсихозу д. Бугель підсунув обік анімізму зовсім per nefas; про загальнолюдський фазис віри в метемпсихозу, в переходження душі людської в тіла інших істот жоден учений не думав твердити, а Тайлор прямо сумнівається, чи у племен арійських така віра взагалі існувала коли-небудь (*Tylor*. Anfänge der Cultur, II, 8).

Та д. Бугелю потрібна була така вивертка для того, бо для вияснення повісті про чудесну сопілку він підшукав собі іменно «загальнолюдську» віру в

метемпсихозу. Душа вбитого перейшла в сопілку чи в що іншого і говорить із неї! Пощо було д. Бугелю сеї спеціальної теорії метемпсихози, коли для його цілі вистарчив би був і старий анімізм, сього не берусь казати. Важніше ось що: коли казка про чудесну сопілку, оперта на такім загальнолюдськім, доісторичнім (у племен арійських, крім індійських брахманців та буддистів, історично незвіснім) віруванні, як метемпсихоза, то відки ж се пішло, що майже всі звісні нам варіанти казки про чудесну сопілку живуть досі в Європі, у народів високоцивілізованих, що д. Бугель, крім китайської драми (доволі компетентний учений Коскен тільки з великим ваганням притягає сю драму до круга нашої повісті), найшов усього тільки 2 чи 3 варіанти сеї повісті, записані в Африці та Бразилії, а не найшов ані одного в класичнім краю метемпсихози – в Індії?

Коли б погляд д. Бугеля на характер сеї казки і віру в метемпсихозу був правдивий, то одна і друга повинна б бути найбільше звісна у народів диких, що живуть ще в фазі анімізму, так як у них досі ще практикується подружжя пуналюанське, лічення при помочі хухання та злизування і т. і. – речі, з котрих цивілізовані народи заховали тільки невеличкі, темні зостанки. Отак і у цивілізованих народів повинні б бути тільки темні сліди сеї повісті, котрої основа так чужа їх цілому світоглядові!

То бо той є, що т[ак] зв[ана] антропологічна школа, раз засівши на своїм догматі «загальнолюдськості», не турбується тим, що ся догма веде її до многих

суперечностей і абсурдів. От хоч би й тема, оброблена д. Бугелем! Один неупереджений погляд на зібраний ним матеріал міг би його переконати, що головна річ, о котру тут ходить, не є чудова сопілка, а чудесне викриття таємного, страшного проступку. До сеї теми відносяться два цикли оповідань; у однім сам убитий виявляє убійцю (свідчать часті його тіла: палець, сопілка, зроблена з кості, скрипка, зроблена з грудей, волосся, натягнене на смик, або в кінці дерево, тростина і т. і., що виросли на гробі трупа і, так сказати, віссали в себе його соки, зробилися частиною його істоти), в другім убійцю виявляють свідки, на котрих покликалася вмираючи його жертва і о котрих ніхто б зразу не подумав, що вони можуть свідчити (журавлі Ібіка, німецька балада з рефреном «Sonne, du klagende Flamme», у нас перекотиполе або лісковий корч).

Оба ті цикли оповідань, в котрих чудова сопілка є приставкою случайною, а не есенціональною, мають характер **кримінальний** і по своїй суті являються випливом **не первісних, а цивілізованих** відносин; значить, не можна вважати їх творами вселюдськими, випливом однакової всюди людської природи, а конче треба бачити в них явище **історичне**, властиве певній групі народів, що стоїть на доволі високім ступені цивілізації, при котрій убійство чоловіка являється страшенним проступком, котрий піднімає против себе не тільки людське чуття, але і всю природу, бентежачи її віковічний порядок і покликаючи небо і землю до

свідоцтва против убійці, тим більше, коли вбійця сей – близький свояк або приятель, а вбійство сповнене було зненацька, потаємно і для самолюбної цілі.

Не з метемпсихозою, «ростинною та кістяною», стоїть у зв'язку наше оповідання, а радше з тим кругом поглядів і вірувань старинних та середньовікових, з котрого виплили суди божі, поєдинки для оправдання невинності і такі кримінальні звичаї, як той, що підозреного о убійство заставляли доторкатися трупа вбитого в тій думці, що при дотику вбійці з ран трупа потече кров.

Мені здається, що таке вияснення основи сеї казки і ближче, і природніше, ніж видумана д. Бугелем ad hoc теорія метемпсихози, і при тім толкує добре, чому казка ся так широко розповсюджена в Європі, де довгі століття власне панували такі погляди на боже правосуддя, а так слабо розповсюджена в інших частях світу, особливо у народів, близьких до первісного стану, де по теорії антропологічній, власне, повинна би бути найпопулярнішою. Ті скупі її сліди в Бразілії та на Невольничім узбережжі, котрі наводить д. Бугель, можна вияснити занесенням із Європи, котрого в сфері вірувань, оповідань і т. і. маємо не десятки, а сотки примірів.

Я зупинився трохи довше над розбором теоретичної основи статті д. Бугеля, та, виказуючи її похибки, подиктовані становищем тої школи, до котрої він себе причислює, я не думаю відмовляти його праці всякої вартості. Він зібрав старанно багатий матеріал,

силкувався розложити його в певнім порядку і при кінці своєї праці зовсім удачно полемізує з перестарілою міфологічною школою Грімма та Макса Мюллера. Взагалі у д. Бугеля видко велике очитання в європейській літературі фольклористичній, і коли тільки його теоретичні погляди на характер і метод фольклору проясняться та поглибляться, можна мати надію, що в нім здобуде наука щирого та талановитого робітника.

Переходячи до дальшого змісту VII тому «Wisły», мушу додати, що все сказане досі про т[ак] зв[ану] антропологічну школу не має на цілі відмовити їй усякого значення в науці, а звернене було тільки против апріорному і догматичному прикладуванню її методи до явищ, котрі вимагають іншого трактування. В певних границях, поступаючи індуктивно і критично, школа ся має повне наукове значення і великі заслуги; досить буде сказати, щодо її основателів належать такі корифеї сучасної науки, як Морган, Тайлор, Спенсер, Леббок і др. Та тільки ті вчені поступали індуктивно, обертали свій дослід головно на племена нецивілізовані та дикі, а ствердивши у них більш або менше загальні певні звичаї, привички, погляди, вірування та встанови, зближували з ними аналогічні явища в житті цивілізованих народів, котрі назвали цивілізаційними пережитками (survivals), переносячи сей дарвінівський термін в сферу історії цивілізації.

В такім дусі і таким методом поступає польський учений Л. Кшивіцький, котрого інтересну статтю «Rola

zwierząt w pojęciu pierwotnej umysłowości» находимо в розбиранім томі «Wisły». Ся стаття вирізняється дуже корисно від двох попередніх власне своїм науковим характером і критичним духом автора. Він збирає багатий запас свідоцтв етнографів та подорожніх, щоби схарактеризувати погляд на звірів у нецивілізованих племен Америки та Австралії, вказує на деякі зостанки подібних поглядів та вірувань у народів цивілізованих, та не забуває застерегтись, що ті погляди у нас можуть не походити безпосередньо від наших доісторичних предків (стор. 254). Звісна річ, вони не перестануть бути пережитками давніших ступенів культури навіть тоді, коли викажемо (як, напр., зробив д. Щурат з віруваннями нашого люду в «інклюза») їх книжне, літературне походження.

Крім сих праць оригінальних, находимо в тім томі «Wisły», як і в попередніх, велике багатство цінного матеріалу. На особливу увагу заслугують А. Юшкевича «Опис литовського весілля» (переклад з російського), К. Матіаса «Опис польського села», Олехновича «Характеристики антропологічні шляхтянок, селянок і міщанок з губ[ернії] Люблінської», Сярчинського «Описи строїв, страв та печив людових з губ[ернії] Келецької» і т. д. В сьому томі докінчено друкувати переклад цінної книжки Теппена про вірування мазурів. Та найбільше причинків подано в «Wiśłe» до опису польського весілля. Причинки такі подали: Яніна Богдановичівна з Холмщини, Щ. Ястшембовський, К. Матіас (з

Сандеччини), К. Райський (з пов[іту] Влощовського), Сембжицький (з Мазурщини), В. Татар (з пов[іту] Меховського), М. Вавженецький.

Сюди ж відноситься ніби оригінальна, хоч на дуже вбогім і слабо перетравленім матеріалі оперта студія Яна Віторта про «віно» (Morgengabe), оперта головно на книжці німецького вченого Вейнгольда. З дрібніших причинків мусимо піднести безпретенсіональні, але завше цінні бібліографічні вказівки, виписки та уваги д. Рафала Любіча: в VII томі є їх як між розправами, так і між «пошукуваннями» кільканадцять. «Пошукування» дійшли до 20 рубрик, в котрих громадиться загалом цікавий, та іноді занадто вже дрібний, часто більше курйозний, ніж важний матеріал для будущих спеціальних студій. В відділі критики і бібліографії варто піднести Карловича розбір праці Кшивіцького про курпів, Грабовського розбір книжки Вінтера і Зібрта «Історія крою в краях чеських», Крчека перегляд змісту «Archiv für slavische Philologie» і т. д. Відділ географічний вів, як звичайно, д. Налковський, і, як звичайно, дуже основно і займаючо.

Примітки

Вперше надруковано в журн. «Житє і слово», 1895, т. 3, кн. 1, с. 149 – 155. Подається за першодруком.

Бугель Володимир – польський літературознавець і фольклорист, представник антропологічної школи.

Кшивіцький Людвіг (1859 – 1941) – польський учений і публіцист. Займався питаннями соціології, історії, археології, етнографії.

Матіас Кароль (1866 – 1916) – польський мовознавець, етнограф, фольклорист, збирач народних байок.

Міллер Орест Федорович (1833 – 1889) – російський фольклорист, літературознавець, слов’янофіл, представник міфологічної школи. Міллер вперше в Росії розпочав систематичне вивчення народної творчості («Опыт исторического обозрения русской словесности», 1863).

Спенсер Герберт (1820 – 1903) – англійський учений, філософ-ідеаліст, психолог і соціолог, один із засновників позитивізму та еволюційної школи в історії культури та етнографії.
Бушмени (буквально – лісові люди) – найдавніше корінне населення Південно-Західної та Східної Африки. Більшість бушменів винищили європейські колонізатори.
Готтентоти – народність, що живе в Південно-Західній Африці та Південно-Африканському Союзі. Більшість готтентотів винищили європейські колонізатори. Сучасні готтентоти живуть в основному у резерваціях, займаються тваринництвом і землеробством.
Ходзько Гнат (1794 – 1861) – польський письменник.
Гедоз Анрі (1842 – ?) – французький кельтолог. Головні праці: «Нариси релігії галлів» (Париж, 1879 – 1881), «Нариси галльської міфології» (Париж, 1886).
Анімізм (від лат. anima – душа, дух) – віра в існування духів і душ, які нібито управляють людьми, тваринами, предметами і явищами матеріального світу.
Метемпсихоз – релігійно-містичне вчення про перехід душі по смерті із одного організму в другий; є складовою частиною буддизму та деяких інших релігій.
Буддизм – релігійно-філософське вчення, що виникло в древній Індії у VI – V ст. до н. е. як опозиція кастовому устрою і його ідеології – брахманізму. Буддизм заперечує обрядність і жрецтво, проповідує покору, пасивність і примирення з дійсністю, рівність всіх людей в «стражданні» і праві на «врятування».
Брахманізм – релігія давньої Індії, що виникла в період складання рабовласницьких відносин в перші віки 1-го тисячоліття до н. е. Брахманізм виходить з уявлень про ілюзорний і перехідний характер всього сущого, освячує аскетизм, жрецтво і затворництво, виправдовує привілейоване становище багатих і знатних, пояснюючи гноблення трудящих їх поганою поведінкою. Для релігії брахманізму характерне багатобожжя з включенням у пантеон різних місцевих племінних божеств, анімістичних і тотемістичних вірувань, культу предків. У боротьбі з буддизмом і під його впливом брахманізм трансформувався в індуїзм.
Пуналюанське подружжя – мається на увазі пунулуальне подружжя, пізня форма групової сім'ї, в якій кілька сестер, рідних або більш далеких ступенів спорідненості, перебували в шлюбі з кількома спільними чоловіками.
Мюллер Макс (1823 – 1900) – англійський філолог, спеціаліст із загального мовознавства, індології, міфології.
Морган Льюїс-Генрі (1818 – 1881) – американський вчений, етнограф, археолог та історик первісного суспільства.
Леббок Джон (1834 – 1913) – англійський археолог і етнограф, один із апологетів еволюційної (антропологічної) школи.
…увагу заслугують А. Юшкевича «Опис литовського весілля»… – Очевидно, йдеться про Юцевича Людвіга-Адама (1810 – 1846) – польського письменника, автора праць з історії литовської культури.
Вейнгольд Карл (1823 – 1901) – філолог-германіст, професор німецької мови і літератури в Берліні. Вивчав історію культури та різних діалектів німецької мови.

Любіч Рафал – псевдонім Лопацінського Ієроніма (1860 – 1906), польського філолога, дослідника мовно-літературних пам'яток середньовіччя, бібліофіла. Зібрав основні матеріали публічної бібліотеки в Любліні, що носить його ім'я.
Грабовський Міхал (1804 – 1863) – польський критик і письменник; представник «української школи» в польській літературі.
Крчек Францішек (1869 – 1916) – мовознавець, фольклорист, доцент Львівського університету. Багато розвідок, статей з польської фольклористики друкував у журналі «Wisła».
Налковський Вацлав (1851 – 1911) – польський географ, педагог, публіцист, виразник радикальних поглядів польської інтелігенції.
Подається за виданням: *Франко І.Я.* Зібрання творів у 50-и томах. – К.: Наукова думка, 1981 р., т. 29, с. 416 – 424.